Deuxième partie. Recherches sur les origines socratiques de l'ascétisme platonicien (De l'*Alcibiade* au *Ménon*)

p. 47-83
Texte Notes

Texte intégral

I. La filiation de Platon à Socrate

- 1 Cf. Buytendijk : *Phénoménologie de la Rencontre* (Paris, 1953). Nous sommes forcément contraints de (...)
- 2 Cf. p. ex. Brochant : « *La Morale de Platon* » dans *Études de Philosophie ancienne et de Philosophi* (...)

1Le rôle de Socrate dans la vocation philosophique de Platon a été tellement déterminant, ou plus exactement tellement révélateur, que nous ne pourrions l'évoquer qu'en termes de *rencontre* et de *présence,* au sens de la psychologie phénoménologique1. Il ne s'agit pas en effet d'une quelconque influence intellectuelle, s'exerçant plus ou moins de l'extérieur sur une intelligence curieuse et accueillante. On sent bien, à la façon dont Platon met en scène Socrate, dans la série des *Dialogues* qui conduisent de l'*Alcibiade* à la *République,* que le vieux Silène épris de vérité et d'amour incarnait — chez le jeune Platon, mais pour toute sa vie — une attitude humaine, une dimension de l'existence qui constituait déjà par elle-même une vérité, la vérité. S'il y a une vérité idéelle, théorique, spéculative, intellectuelle, il y a aussi une vérité de la personne, vérité bien loin d'être claire et distincte, mais dont le dévoilement, quelquefois inépuisable, nourrit l'amour et l'amitié. Dans le cas de Platon, on peut bien dire que Socrate fut pour *lui, jusqu'au bout,* l'inépuisable vérité de la présence. Et certes, il est un exercice auquel les historiens de la philosophie ont pu s'appliquer avec infiniment de subtilité : celui qui consiste à discerner, dans le cours de la pensée platonicienne, les moments et les points précis à partir desquels la pensée de Platon se distingue de celle de Socrate, la critique et la renie2. Mais s'il est vrai que la pensée de Platon prend de plus en plus ses distances à l'égard de certaines affirmations de Socrate, il n'est pas moins vrai que l'image de Socrate continue à agir en lui et ne semble nullement s'affaiblir. Chez Platon, l'*impetus* socratique, le choc communiqué au sommet de l'adolescence, cet amour de la vérité par-dessus tout, reste exigeant,

inlassablement ouvert à la transcendance et au progrès d’une Raison en marche, en même temps qu’il demeure fidèle à quelques intuitions et à quelques thèmes particulièrement chers à Socrate.

2Ce sont ces intuitions et ces thèmes que nous relèverons ici et examinerons sous l'éclairage que nous nous sommes donné : celui d'une question touchant les origines, le développement et le style de l'ascétisme chez les Grecs et spécialement chez Platon.

3L'ascétisme qui culmine dans le *Phédon* sous sa forme la plus intransigeante a été préparé par un puissant travail de réflexion qui s'échelonne tout au long des dialogues socratiques. Il a été motivé, de façon plus obscure, dès l'éveil de la pensée platonicienne par l'exemple vivant de Socrate dont la conduite morale et l'attitude d'esprit incarnaient d’une façon très originale deux aspects de l'ascétisme : l'aspect moral et l'aspect intellectuel. Il ne semble pas que Socrate ait jamais suivi les prescriptions de l’ascétisme religieux des orphiques et des pythagoriciens. Jamais nous ne le voyons, à l’exemple d'Empédocle, prêcher le végétarisme ou critiquer les sacrifices sanglants ; et, en lui, nous ne trouvons nulle trace de superstition. Nous verrons toutefois que sa conscience religieuse n'en était pas moins délicate et que, sans avoir adhéré à aucune société de mystères, il avait vécu des expériences incontestablement mystiques.

- 3 Marsile Ficin : *Commentaire sur le* « *Banquet* » *de Platon* (VIIe Discours, chap. 2). Coll. Budé, 195 (...)
- 4 *Théétète* 176 b

4Avec Socrate, la dimension morale de l'ascèse est fortement dégagée. Ce n'est pas à réciter des formules pieuses que l'homme doit se consacrer, mais à pratiquer, en toutes circonstances, des vertus qui témoignent de son attachement aux valeurs morales : la tempérance, le détachement des biens matériels, le courage, l'honnêteté, la justice surtout. Et sur ce point, Socrate prêche plus encore par l'exemple que par la parole. Ce n’est pas pour rien qu'il est apparu aux chrétiens cultivés du Moyen-Age et de la Renaissance comme une sorte de saint, comparable aux patriarches de l'Ancien Testament. Marsile Ficin, dans son *Commentaire du Banquet,* énumérera toutes les qualités de Socrate qui en font l'image même de l’amour[3]. Socrate nous apparaît en effet, au milieu de ses contemporains, comme le premier et l'unique à avoir assumé une existence morale irréprochable. On comprend qu'il ait pu produire sur Platon une impression ineffaçable et que l'ascèse morale, ainsi confondue avec la vérité existentielle de Socrate, soit apparue à l'auteur du *Phédon* comme le seul chemin de l'âme — le seul par où l'âme puisse accomplir sa destinée authentique : « *s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible* »[4].

5Aussi tout ce que nous aurons à dire de Socrate, par la suite, nous devrons le situer et le comprendre dans le rayonnement de cette présence, car cette présence continuait à agir sur Platon bien après la

mort de son maître. A réduire la pensée platonicienne à un jeu complexe de concepts, nous risquons d'oublier que Socrate fut l'amant et Platon l'aimé et que cette expérience bouleversante de l'amour philosophique pénètre, à la façon d'un climat, toute la réflexion de Platon. Les mots ne sont pas simplement des mots. Ce sont des *mots-prononcés-par-* et comme tels, ce sont des lieux de rencontre. Σοφία, ἐπιστήμη, δαίμων, ἔρως ne s'épuisent pas dans les définitions du *Lexicon Platonicum.* Ce sont des mots qui furent prononcés par Socrate, dans ces entretiens mémorables auxquels Platon participait. Et lorsque Platon reprend ces termes, lorsqu'il se les redit, il ne s'agit pas de concepts désincarnés — mais d'instants de dialogue, enveloppés d'une *aura* de Présence. Cette respiration de Socrate à travers les lèvres de Platon, c'est aussi la vérité du platonisme — et pas seulement la théorie des Idées, pas seulement la Dialectique ni la Politique. Et l'ascétisme platonicien, ce n'est pas un chapeau de gendarme qui viendrait coiffer une morale toute théorique : c'est d'abord Socrate avec son manteau râpé, son escarcelle vide et son insatiable appétit de vérité. Les concepts surgissent après coup. La réflexion platonicienne est née d'une expérience d'homme à homme, c'est dans l'inépuisable émotion de la rencontre qu'elle jaillit et s'épanche comme d'une source jamais tarie. Après, bien après, inexorablement plus tard, voici que nous arrivons avec tout notre appareil logique, tous nos instruments d'analyse. Dans la continuité mouvante, dans le vivant épanouissement des *Dialogues,* nous opérons des coupes, nous classons des thèmes, nous soulignons des points de repère. La spontanéité créatrice de la parole dialoguante est étouffée par la lourde machine du commentaire.

6Ainsi forcé de monologuer sur le dialogue, il ne nous reste plus qu'à distinguer, scolastiquement, les articulations — désormais sclérosées — de l'ascétisme platonicien. Deux d'entre elles s'imposent nettement à travers les *Dialogues Socratiques,* de l'*Alcibiade* au *Ménon* : la primauté des valeurs morales et la critique de l'hédonisme.

II. Le souci de l'âme

- 5 *Apologie* 29 de.

« Quoi ! cher ami, tu es Athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à ta raison, quant à ton âme qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas »5.

- 6 Gorgias ne se vantait-il pas de ne jamais rester sans réponse, quelle que fût la question qu'on lu (...)

7C'est ainsi que Socrate résume dans l'*Apologie,* tout le contenu de son message : tout ce qu'il a apporté aux Athéniens dans ses entretiens et ses

exhortations, tout ce qu'il continuerait à leur faire entendre si les juges le libéraient. Ainsi ramassé sur lui-même, en cette brève déclaration, le message de Socrate n'offre rien de prestigieux, il ne fascine en rien les imaginations en quête du sensationnel. Socrate ne prétend pas nous apporter la moindre connaissance touchant à l'origine du monde, à la nature des dieux, aux éléments constitutifs de la nature, à la genèse de l'homme... Il ne nous révèle rien sur l'au-delà, il n'évoque pas les morts et ne prophétise pas. Comparé à l'encyclopédisme brillant d'un *Gorgias*6, l'unique projet de Socrate apparaît étrangement dépouillé de charmes et de surprises. « Prends ton âme en souci ». C'est tout. Le reste est superflu. Il n'y a que cela d'essentiel.

8Ce souci de l'âme constitue la pièce maîtresse du plaidoyer que Platon prête à Socrate. C'est l'unique argument dont Socrate se sert pour expliquer, devant des juges malveillants, tout le sens et toute la portée de son action. Celui qui est accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse n'a pas autre chose à faire que de dégager ainsi les intentions qui l'animent :

- 7 *Apol.* 30 a.

« Ma seule affaire, c'est en effet, d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible »7.

9Auparavant, Socrate a longuement insisté sur l'origine de sa vocation d'éveilleur d'âmes. Étranges paroles d'un impie et d'un corrupteur qui, nous le verrons bientôt, reste en contact permanent avec le divin et qui s'efforce toujours d'amener ses interlocuteurs à reconnaître avec lui la primauté du spirituel, la supériorité des valeurs morales sur les valeurs matérielles.

- 8 C'est l'idée qui se dégage de toute l'argumentation du *Criton.* Commettre l'injustice, c'est toujou (...)
- 9 *Alc.* 134 c - 135 e

10Souci de l'âme. C'est lui qui anime Socrate dans toutes ses démarches les plus humbles comme les plus spectaculaires. Il se manifeste avec éclat dans le procès des Arginuses où Socrate est seul à défendre la légalité contre le tumulte des passions politiques. Et prenant ainsi le parti de la justice, ce n'est pas seulement son âme à lui, Socrate, qu'il refuse de souiller, mais aussi bien celle de ses concitoyens, car donner l'exemple du mal entraînerait un véritable préjudice moral pour les Athéniens8. C'est la même préoccupation de l'âme d'autrui qui entraîne Socrate à rôder autour d'Alcibiade, le dévoyé superbe, riche de tous les dons intellectuels et physiques. Socrate va user de toute son intelligence, de toute la subtilité de sa dialectique pour l'amener à prendre conscience de lui-même, c'est-à-dire de l'écart entre ce qu'il devrait être et ce qu'il est devenu9. Au jeune politicien ambitieux, avide de parvenir par tous les

moyens, Socrate rappelle le respect de la justice et les exigences de la vertu :

- 10 *Alc.* 134 c.

« Il te faut d'abord acquérir toi-même de la vertu, et c'est aussi le devoir de quiconque veut gouverner et administrer non seulement sa propre personne et ses intérêts à lui, mais aussi sa ville et les intérêts publics »10.

- 11 *Apol.* 30 e.

11Et la parole de Socrate se fait insistante. Il a reçu mission divine de bourdonner autour de ses concitoyens comme un taon11, inlassable à les piquer au vif de la conscience, à les empêcher de somnoler, à les désétablir de la sécurité de leurs opinions toutes faites, de leurs jugements sans fondements, à leur faire découvrir qu'ils se sont égarés et qu'ils ont ainsi trahi leur mission d'homme. Son ironie est pleine d’amour. Si elle se fait plus mordante à l'égard des grands de ce monde et surtout des sophistes, c'est qu'au regard de Socrate l’intelligence ne fait que renforcer la responsabilité. Plus l'intelligence est riche de moyens, plus elle devrait vivre uniquement dans la lumière du Bien. Hippias, Gorgias, Protagoras, gens intelligents et habiles sont aveuglés par leurs succès et par la haute estime où ils se tiennent. Ils ne peuvent plus saisir l'écart grandissant qui les éloigne de la vérité. Ils savent tout, mais ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Alcibiade a une conscience plus sensible. Il a été le plus aimé parmi les jeunes gens qui entouraient Socrate, celui dont Socrate attendait le plus. Mais son amour de la vérité a été obnubilé par sa passion du pouvoir. Et désormais Alcibiade, honteux de lui-même au tréfonds de sa conscience et par-delà ses airs de supériorité, fuit Socrate, lui tourne le dos car la seule vue de son visage, de son regard levé vers lui est une torture pour sa mauvaise conscience ; à la fin du *Banquet,* dans le fameux éloge qu'il prononce de Socrate (jamais ivresse ne fut plus pleine de vérité), Alcibiade évoque ainsi l'impression qu'il éprouvait à écouter la parole socratique. (Et l’on peut penser que ce sont là les impressions tout autant de Platon que d'Alcibiade, le remords en moins et le sentiment d'être traqué) :

- 12 *Banquet* 215 d - 216 c

« Quand en effet je l'entends, le cœur me bat bien plus qu'aux corybantes dans leurs transports ; ses paroles, les siennes, font couler mes larmes ; et je vois une foule énorme d'autres gens éprouver aussi les mêmes émotions. Or, quand j'entendais Périclès et d'autres bons orateurs, je faisais cas sans doute de leur éloquence ; mais je n'éprouvais rien de pareil : mon âme n'en était pas non plus bouleversée, pas davantage elle ne s'irritait à la pensée de la servitude où je me trouve. Le Marsyas que voici, au contraire, et bien plus d'une fois certes, m'a mis en tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte ! Et tout cela, Socrate, tu ne vas pas dire que ce n'est pas la

vérité. Mais encore à présent, oui, j'ai conscience que, si je consentais à lui prêter oreille, je n'y pourrais pas tenir, mais que j'éprouverais les mêmes émotions ! Il me contraint en effet à m'avouer à moi-même que, alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même, pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes. C'est donc en me faisant violence, les oreilles bouchées comme pour échapper aux Sirènes, que par la fuite je m'éloigne de lui, afin d'éviter qu'assis à cette même place je ne finisse par y vieillir aux côtés du personnage ! Il est d'autre part le seul homme en face de qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait guère à trouver en moi : celui d'être honteux devant quelqu'un. Or ce n'est qu'en face de lui que j'ai honte de moi ! Car j'ai bien conscience en mon for intérieur que, n'ayant d'objection que je puisse opposer pour ne point faire ce qu'il ordonne, je me laisse pourtant, dès que je me suis éloigné, vaincre par la considération que la foule me témoigne. Je me dérobe donc à ce maître par la fuite et, quand il m'arrive de l'apercevoir, j'ai honte au souvenir de mes aveux passés. Bien des fois même, je verrais avec joie qu'il fût disparu du nombre des hommes ! Et par contre, si cela arrivait, je sais pertinemment que j'en aurais encore un bien plus grand chagrin ; tellement qu'enfin je suis incapable de savoir ce que peuvent bien être mes sentiments à l'égard de ce quidam ! »12.

12Et l'éloge de Socrate se poursuit par l'évocation passionnée de tous les aspects de sa personnalité qui en font un être unique au monde, irremplaçable et hors du commun : sa pauvreté, gage de son désintéressement, sa résistance physique (à la boisson comme à la fatigue), son courage, sa frugalité, la parfaite maîtrise de ses sens, sa puissance de concentration intellectuelle, la profondeur de sa pensée par-delà la trivialité de ses expressions, la conformité de son action et de sa parole, enfin et surtout son extraordinaire amour pour les jeunes gens, qui n'est pas admiration de leur perfection physique, mais désir de les aider à s'accomplir dans une existence de beauté spirituelle et de vertu, amour de pédagogue qui se sent chargé d'âmes. Bref, aucune image ne convient mieux pour représenter Socrate que celle de ces silènes, produits de l'art populaire, qui cachent en leur sein, comme un trésor, les figurines des dieux. Cette image, Platon ne l'a certes pas choisie au hasard car elle illustre bien un aspect essentiel du message de Socrate : la défiance à l'égard des apparences sensibles. Socrate présente des traits grossiers, mais il n'y a pas d'âme plus belle que la sienne, il ressemble à un satyre, mais son amour est toute pudeur, respect d'autrui, délicatesse du cœur et chasteté. Ainsi un extérieur ingrat peut abriter une perfection morale incomparable. Et c'est là toute une leçon qui se dégage simplement de l'être physique de Socrate ; par sa seule présence corporelle, Socrate apprend aux Athéniens, fervents adorateurs et amateurs du corps de l'homme, que le corps n'est qu'une fausse valeur ou plutôt qu'il n'acquiert de valeur que mû par une âme bonne.

- 13 *Alc.* 129 e.
- 14 *Charmide* 154 de.
- 15 L'origine divine de la parole transmise par Socrate en garantit l'exceptionnelle importance. La su (...)

- 16 *Charmide* 156 - 157 a.
- 17 Ici nous nous trouvons en présence de ce que Médard Boss considère comme une des intuitions les pl (...)
- 18 A. Rey : *L'Apogée de la Science Technique Grecque* (Paris, A. Michel, 1946, p. 131 *sq*).
- 19 Le mot Kόσμος désigne, indissociablement le bon ordre et l'univers. L'univers qui s'ouvre à la rai (...)

13La supériorité de l'âme sur le corps s’esquisse dès l'*Alcibiade*13 où elle se présente comme une sorte de principe vital qui permet au corps de se mouvoir. Privé d'âme, réduit à n'être que lui-même, le corps serait voué à l’inertie de la matière. Dans le *Charmide,* après avoir insinué que la beauté de l’âme est plus importante que celle du corps14, Socrate fait sienne l'opinion de certain guérisseur thrace, écho de l'enseignement du dieu Zalmoxis15 — opinion selon laquelle « l'âme est la source d'où découlent pour le corps et pour l'homme entier tous les biens et tous les maux »16. Cette doctrine nous paraît d'autant plus remarquable que, par l'attitude médicale qui en découle, elle préfigure la moderne médecine psychosomatique. Il est vain de soigner le corps, arbitrairement isolé de l'âme. Cette thématisation de la partie isolée du tout de l'homme, de son unité vivante et créatrice, ne peut aboutir qu'à un échec. L’âme étant principe de vie, c'est elle qu'il faut soigner pour que la vie reprenne son cours normal dans l'organisme17. Platon reste ici fidèle à l’esprit de la médecine hippocratique qui est une médecine de l’homme total. A ce propos, Abel Rey a fort justement souligné la concordance qui s'établit dès le début du Ve siècle entre les idées de la médecine et les théories morales18. Pour les médecins grecs comme pour les pythagoriciens et comme pour Platon, l'équilibre de l'âme et l'équilibre du corps ne sont que les deux faces d'un même processus unifiant : l'harmonie. Il y a correspondance, ouverture permanente entre le corps et l'âme. Là encore, le portrait de Socrate évoqué à travers l'œuvre de Platon est étrangement significatif : son courage, sa tempérance, son égalité d’humeur engagent à la fois son corps et son âme. Cette idéale harmonie qui englobe la réflexion morale n’exclut pas l'ascétisme mais elle en marque les limites : l'ascétisme ne peut avoir qu'un rôle régulateur, comme la diète dans la médecine hippocratique. Il est le moyen grâce auquel l'âme parvient à s’équilibrer dans un corps candidat à la tyrannie. Que l'âme domine le corps, c'est une exigence même de l'harmonie car le plus léger, le plus impalpable est intrinsèquement supérieur à l'élément le plus lourd, le plus dense, le plus matériel. De même, la loi de l'harmonie veut que l'homme obéisse aux dieux. La désobéissance aux dieux, (ἀδιϰία), la révolte contre l'ordre divin (ὕϐρις) sont le fait des natures titaniques, foncièrement déséquilibrées. Ainsi voit-on que l'idée d'harmonie implique une multitude de jugements de valeurs, inhérents à une mise en ordre du monde19. La valorisation de l'âme, exaltée par Socrate et Platon, entre donc dans un projet général visant l'intelligibilité du monde. Affirmer la supériorité de l'esprit sur la matière c'est reconnaître en quelque sorte, qu'il y a de l'ordre dans le monde, que le monde est transparent à la raison de l'homme. Le spiritualisme

rationaliste est gros de toutes les possibilités de développement de la pensée scientifique.

14Esquissé dans l'*Alcibiade,* précisé dans le *Charmille,* le thème de la supériorité de l'âme en tant que source de perfection trouvera son expression la plus claire dans le IIIe livre de la *République :*

- 20 *Rép.* 403 d.

« Ce n'est pas, je crois, le corps, si bien constitué qu'il soit, qui par sa vertu rend l'âme bonne ; au contraire, c'est l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable »20.

15On saisit le progrès, l'enrichissement de ce thème proposé à travers ces trois Dialogues. Dans l'*Alcibiade,* l'âme n'est que le principe des mouvements du corps. Dans le *Charmide,* elle préside à l'équilibre de la vie au sein de l'unité organique de l'homme. Dans la *République,* elle apparaît comme l'élément fondamental d'où découlent toutes les perfections possibles pour l'être incarné.

III. La critique de l'hédonisme

16Souci du perfectionnement de l'âme, supériorité de l'âme sur le corps, ces deux directions de la morale socratique vont confluer d'une façon saisissante dans le *Gorgias.* Nous nous arrêterons quelque peu aux idées débattues dans ce dialogue, car elles préparent et annoncent directement l'ascétisme mystique du *Phédon.*

- 21 462 c.

17Comme l'on sait, le point de départ du *Gorgias* est une discussion touchant à la nature et à la valeur de la rhétorique, l'art sophistique par excellence, qui, visant uniquement à la persuasion de l'auditeur, met en jeu tous les ressorts de l'affectivité, sans souci exclusif de la justice. Certes, Gorgias estime pour sa part qu'il ne faut pas user à mauvais escient des prestiges de la parole. Mais il reconnaît en même temps que l'art du discours est bien souvent mis au service de causes injustes et qu'il n'en perd pas pour autant ses qualités techniques, sa valeur d'art. Socrate émet des doutes sur la véritable valeur de la rhétorique dont les moyens de persuasion ne reposent pas nécessairement sur la connaissance exacte du sujet traité : éloquence des lieux communs, qui ne constitue pas une science, mais un simple savoir-faire, ce que Socrate appelle un *empirisme*21. Et l'objet de la rhétorique n'est assurément pas la transmission d'un savoir, mais uniquement une certaine satisfaction, plaisir de l'oreille, jouissance voluptueuse née de l'appréciation esthétique du *beau* discours. La rhétorique, précise Socrate, l'homme frugal, est une sorte de cuisine. Comme le cuisinier, l'orateur use de multiples artifices, de condiments, qui dénaturent complètement la

matière première du discours : ainsi triturées, la vérité et l'erreur sont méconnaissables et perdent toute signification. La parole, qui doit viser à nous dévoiler l'être de ce qui est, se trouve complètement détournée de son but ; elle n'a plus d'autre fonction que de flatter la sensibilité. Une technique de la flatterie, la rhétorique n'est pas autre chose.

- 22 465 ab.

« Je la considère comme quelque chose de laid parce qu'elle vise à l'agréable sans souci du meilleur. Et je dis qu'elle est non un art, mais un empirisme parce qu'elle n'a pas pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui en est la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or pour moi je ne donne pas le nom d'art à une pratique sans raison... A la médecine, donc, je le répète, correspond la cuisine comme la forme de flatterie qui prend son masque. A la gymnastique correspond de la même façon la toilette, chose malfaisante, trompeuse, basse, indigne d'un homme libre, qui produit l'illusion par des apparences, par des couleurs, par un vernis superficiel et par des étoffes. Si bien que la recherche d'une beauté empruntée fait négliger la beauté naturelle que donne la gymnastique »22.

18Ces réflexions de Socrate, au terme de son exposé critique sur la rhétorique, nous paraissent riches d'implications morales dans le sens où nous questionnons sur l'ascétisme des *Dialogues* socratiques. Nous y voyons nettement affirmé le refus des vaines apparences, le refus de se bercer des douces illusions des sens. Les apparences trompeuses que l'homme apporte à ses aliments ou à son visage sont autant de masques qui dégradent la réalité. En me fardant, en modifiant les traits que la nature m'a donnés, l'être que je suis tend à devenir l'être que je ne suis pas. Cette forme de mensonge a une portée non seulement morale (hypocrisie) mais surtout métaphysique : par elle, l'homme tourne le dos à l'Etre, c'est-à-dire à la vérité. Ainsi l'homme, renonçant à l'appel de sa raison, trahit sa propre vocation d'homme. Or, si Socrate est seul, au milieu de ses interlocuteurs, à placer avant toute considération, les exigences de la vérité, nous pouvons admettre sans difficulté, que l'adhésion consentie à de multiples masques et la recherche, presqu'instinctive, de l'illusion, du mensonge, représentent le lot commun de l'humanité. C'est dans ce contexte de nos attitudes contre-nature (c'est-à-dire contre-raison) que se fait jour la nécessité d'une ascèse par laquelle nous nous dépouillerons de nos apparences trompeuses (apparences qui cherchent moins à tromper les autres qu'à nous tromper nous-mêmes) et nous efforcerons de coïncider avec nous-mêmes dans la lumière de l'Etre. Au fond, l'ascèse socratique n'est pas autre chose que le souci de la vérité animant, imprégnant complètement notre bonne volonté. Et nous saisissons ici la dimension existentielle de la vérité lorsqu'elle n'engage pas simplement la pensée mais, avec celle-ci, toute la conduite de l'homme parmi les hommes et seul avec lui-même. Nous saisissons en outre à quel point Socrate diffère des philosophes cosmologistes, des physiciens ioniens par exemple : c'est que la vérité cosmologique est extérieure à l'homme ; que toute réalité se ramène en

définitive à l'air, à l'eau ou au feu, voilà qui ne met nullement en cause le sens de mon existence. Pour Socrate, au contraire, la vérité n'est pas extérieure à l'homme. Elle est l'approfondissement même de sa propre conscience (γνῶθι σεαυτόν), approfondissement qui débouche sans cesse sur l'Etre qui l'englobe (ouverture toujours ouverte du τὸ τί εστιν). Ainsi la vérité socratique est-elle à la fois immanente à l'homme dont elle est la conscience, et transcendante parce qu'elle lui signifie son destin. L'ascèse laisse transparaître — à l'homme total — cette double dimension de son être : être porteur de vérité (cette dimension se manifeste dans son exigence d'authenticité) et être porté par la vérité (cette dimension se manifeste par le sentiment d'accomplir, contre vents et marées, une vocation dont le signe s'éprouve à la proximité transcendante du dieu, du δαίμων).

19Le développement du *Gorgias,* avec la double intervention de Polos et de Calliclès, s'engage ensuite dans un débat extrêmement vif sur l'hédonisme, sur la valeur du plaisir comme guide de la vie.

20Si dans le *Gorgias,* la critique de l'hédonisme prend l'allure passionnée d'une profession de foi en les valeurs supérieures de la morale, elle avait déjà donné lieu à une analyse plus conceptuelle du plaisir dans le *Protagoras.* Socrate faisait mine d'adopter le point de vue d'un hédonisme vulgaire, populaire, et, dans un premier temps, il en montrait la solidité. C'est un fait que la conscience populaire assimile très aisément le plaisir et le bien. Une chose est bonne, une action est recommandable suivant l'importance des avantages qui en découlent. Le plaisir est un bien, mais son abus est un mal s'il détériore la santé et nous empêche, par la suite, de jouir. Un traitement médical peut être désagréable, mais on l'accepte en vue des heureux résultats que l'on escompte.

- 23 356 d
- 24 356 e
- 25 356 d. Cf. Moreau : *La construction de ¡'Idéalisme Platonicien,* Paris. Boivin, 1939, p. 67-68.

21Dans un deuxième temps, Socrate montrait que cette assimilation du plaisir au bien était insuffisante dans la mesure où elle s'appuyait sur la spontanéité de l'instinct en proie aux impressions sensibles (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις)23. Pour devenir acceptable et nous procurer le salut (ἡ σωτηρία τοῦ βίου)24, l'hédonisme instinctif doit se muer en eudémonisme fondé sur une véritable *arithmétique morale* (ἡ μετρητικὴ τέχνη)25, en une science et un art du plaisir et de la peine, application de l'intelligence humaine à l'existence pratique. Cette métrétique nous fournira le moyen d'apprécier intelligemment la quantité de plaisir et de douleur inhérente à chaque situation particulière. L'engagement individuel, l'acceptation ou le refus du plaisir ou de la peine se réaliseront dans la pleine lumière de la raison.

- 26 J. Moreau, *op. cit.,* p. 138.

22L'hédonisme du *Gorgias,* tel qu'il s'exprime dans les propos de Polos et de Calliclès n'a rien de commun avec cette sagesse eudémoniste toute pénétrée d'intelligence et de bon goût. C'est un pur immoralisme, c'est-à-dire, comme l'indique M. Moreau : « la doctrine qui repousse toute norme de conduite, qui ne reconnaît à l'intelligence d'autre rôle pratique que de servir les instincts en mettant toutes ses ressources scientifiques et techniques, tous ses moyens de prévision et de production à la disposition de l'appétit du plaisir ou de la volonté de puissance »26.

23C'est chez Calliclès que cette doctrine atteint la plénitude de son expression. Comparées à celles de Calliclès, les convictions immoralistes de Polos manquent d'assurance et de style. Il ne résiste que faiblement et surtout maladroitement à l'argumentation de Socrate. Calliclès, par contre, est une individualité puissante, un des *types* les plus remarquables parmi les interlocuteurs de Socrate mis en scène par Platon. Pour la valeur passionnée de l'expression, pour la force convaincante du discours, on ne peut lui comparer que l'Alcibiade du *Banquet.*

24Calliclès soutient que la force est la seule loi digne d'un homme libre car c'est la loi-même de la nature. Dans la nature, c'est le plus puissant qui triomphe — et il ne s'embarrasse pas de justice ou d'injustice si ce n'est pour affirmer sa volonté de puissance et la conscience de sa propre valeur. A cette loi de la nature s'oppose la loi de la cité. Calliclès nous la présente dans un style curieusement pré-nietzschéen :

- 27 *Gorgias* 483 bc. Ce thème est développé par Nietzche dans la 1ère partie de la *Généalogie de la Mor* (...)

« Elle est faite par les faibles et par le grand nombre. C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter, en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les valoir »27.

- 28 *Gorgias* 485 ae.

25Contre l'ordre arbitraire établi par la masse pour satisfaire ses médiocres intérêts, contre la légalité, expression de la mesquinerie populaire, Calliclès dresse la revendication d'une liberté aristocratique qui ne trouverait de limite qu'en son propre plaisir. Dès lors, Calliclès s'applique à faire sentir à Socrate toute la vanité d'une philosophie éprise de justice et axée sur la défense des valeurs morales et légales. Pour lui, les philosophes de cette espèce ne sont que des songe-creux, complètement inadaptés à la complexité des affaires publiques et à la lutte pour la vie. La philosophie est bonne pour les adolescents dont elle enrichit la culture, mais elle est indigne d'un homme digne de ce nom28.

L'homme libre est fait pour l'action et l'action exige une volonté de puissance illimitée.

- 29 487 d
- 30 491 e - 492 c.

26Amené par Socrate à rectifier et à nuancer ses positions, Calliclès précise que le meilleur n'est pas simplement le plus fort (car, selon la remarque de Socrate, la multitude l'emporte toujours en force sur l'individu)29. Il faut que la force soit soutenue par l'intelligence des choses publiques et par le courage. Alors la carrière s'ouvre devant l'ambition de l'homme aristocratique. Il ne lui reste plus, pour atteindre au bonheur, fin naturelle de l'être humain, qu'à nourrir en lui et à satisfaire, hors de toute considération morale, la frénésie de ses passions. Calliclès opère ici ce que Nietzsche appellera une *transmutation de toutes les valeurs :* l'immoralité (injustice, intempérance) au sens des faibles devient la moralité au sens du fort30 et il affirme vigoureusement l'égocentrisme de sa conception hédoniste de l'existence :

- 31 492 bc.

« Quand un homme est né fils de roi, ou trouve en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême, que pourrait-il, en vérité, y avoir de plus honteux et de plus funeste pour un tel homme qu'une sage modération ? Quand on peut jouir de tous les biens sans que personne y fasse obstacle, on se donnerait pour maître à soi-même la loi de la foule, ses propos et son blâme ? Et comment cet homme ne serait-il pas malheureux, du fait de la morale selon la justice et la tempérance, lorsqu'il ne pourrait rien donner de plus à ses amis qu'à ses ennemis, et cela dans sa propre cité où il serait le maître ? »31.

27Enfin Calliclès achève son expose par une formule qui campe avec intensité l'essentiel de la position hédoniste :

- 32 492 c.

« La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature, n'est que sottise et néant »32.

28Voilà donc on ne peut mieux affirmés les principes d'une éthique naturaliste qui situe l'homme supérieur *par-delà le bien et le mal.* A cette valorisation de la passion, de l'égoïsme et de la jouissance quelle conception de l'existence Socrate va-t-il nous dévoiler ?

- 33 471 a *sq.*
- 34 479 ac.

29Il a déjà soutenu devant Polos qui lui vantait les faits et gestes du tyran Archélaos, type même de l'homme politique ambitieux et sans scrupules33, qu'une telle existence loin d'être heureuse était la plus malheureuse de toutes et qu'Archélaos excitait bien plutôt la pitié que l'admiration34.

- 35 469 c.
- 36 472 d. Cf. également lettre VII. 335 a

30Il a soutenu aussi qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre35 et que, si on l'a commise, il vaut mieux subir le châtiment que chercher à lui échapper36. Il a même prétendu, dans un passage tout frémissant de sa passion de la pureté morale, qu'il ne fallait pas se contenter de subir passivement le châtiment mais qu'il fallait courir à ses devants et que, dans cette perspective, la rhétorique devait servir non pas à escamoter les torts du coupable, en quoi excellent les avocats, mais au contraire à les placer en pleine lumière :

- 37 480 cd.

« On se forcerait alors soi-même et on forcerait les autres à ne point faiblir, à s'offrir bravement au juge, les yeux fermés... dans l'amour du beau et du bien, sans souci de la douleur, et, si la faute commise mérite des coups, allant au-devant des coups, au-devant des chaînes si elle mérite des chaînes, prêt à payer s'il faut payer, à s'exiler si la peine est l'exil, à mourir s'il faut mourir ; toujours le premier à s'accuser soi-même ainsi que les siens ; orateur à cette seule fin de rendre la faute évidente pour se mieux délivrer du plus grand des maux, l'injustice »37.

31Nous sommes loin ici de la sérénité de ton qui enveloppait le débat sur l'hédonisme dans le *Protagoras.* L'inspiration et le climat général du *Gorgias* nous rapprochent beaucoup plus du *Phédon* et l'on peut se demander quels événements, quelles réflexions ont à ce point bouleversé Platon et soulevé son émotion au temps où il a composé le *Gorgias.* On ne peut se défendre de l'impression qu'il a traversé alors une profonde crise spirituelle. C'est l'époque qu'il va remplir par la composition des grands Dialogues dogmatiques : *Phédon, Phèdre, Banquet, République* ; c'est le moment où sa pensée s'affirme dans son originalité propre par rapport à la pensée de Socrate ; et c'est le moment qu'il choisit pour prêter à celui-ci la plus haute expression de sa spiritualité en face des partisans de l'immoralisme. Or cet immoralisme, Platon l'a certainement entendu exposer dans les discussions des Sophistes, mais quels échos profonds n'a-t-il pas dû trouver en son cœur pour pouvoir développer avec tant d'ardeur la doctrine qu'il réfute. Artifice de rhéteur, destiné à mieux mettre en valeur l'argumentation de Socrate ? On a peine à le croire, si l'on admet que celle-ci n'enlève rien à la qualité esthétique et à la force de conviction des propos de Calliclès. Socrate nous hausse à un niveau de valeurs qui n'a rien de commun avec celui de l'hédonisme. Mais le fait même qu'il n'ait rien de commun avec lui nous laisse entendre qu'en définitive l'option demeure entière. Il en va des arguments de Socrate

comme du pari de Pascal : Ils nous laissent au seuil d'un choix ; ou bien la loi de l'instinct et l'affirmation puissante et triomphale des passions, ou bien la loi de la raison et l'affirmation pathétique d'une pureté morale qui conduit au banc des accusés et au verre de ciguë. En face d'une telle option qui nous confronte à nous-mêmes, il n'est de réponse que dans un acte de foi, nécessairement injustifiable en dernier ressort : foi en une destinée purement biologique de l'homme ou foi en sa dimension spirituelle, l'une et l'autre ont pour commune mesure la conscience dans le silence et le mystère de laquelle elles s'enracinent.

- 38 *Gorgias* 478 d.

32C'est bien en effet à la loi que Socrate en appelle lorsqu'il prétend que le châtiment d'une faute purifie l'âme, la délivre de sa méchanceté, et lorsqu'il nous présente la justice (punitive) comme la médecine du mal moral38. Cette proposition ne constitue pas à proprement parler un argument. Elle n'a de valeur que pour celui qui est convaincu d'avance et qui, déjà participe à votre vérité. Aussi comprend-on fort bien la violence de l'intervention de Calliclès dont la foi va en sens contraire de celle exigée par Socrate et ne s'étonne-t-on pas de constater que la suite du dialogue soit un dialogue de sourds.

- 39 Tonneau des Danaïdes ou rocher de Sisyphe, les images de l'absurdité de la condition humaine, si f (...)

33Lorsque Socrate, par exemple, compare l'existence du sage (du juste) à celle d'un riche propriétaire dont le cellier regorgerait de tonneaux soigneusement remplis — et l'existence de l'immoraliste à celle d'un autre propriétaire dont les tonneaux percés39 laisseraient fuir la marchandise, on ne peut être surpris de la réponse de Calliclès :

  - 40 *Gorgias* 494 ab. Cf. Pascal : « Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire... dès q (...)

« L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir... une fois les tonneaux remplis, on n'a plus ni joie ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est de verser le plus possible »40.

- 41 Cf. 513 : Calliclès : « Il me semble, je ne sais pourquoi, que tu as raison, Socrate, mais je suis (...)

34On sent ici à quel point, au sein même du dialogue, chacun des interlocuteurs s'exprime à travers toute l'épaisseur de sa personnalité et de sa *Weltanschauung* et que si l'accord finit tout de même par se réaliser tant bien que mal41, il ne se joue que dans la mince zone de clarté de l'individualité. Quand la logique de la raison ne trouve pour répondant que la logique de la passion ou l'entêtement de l'idée fixe, le dialogue ne peut qu'avorter. C'est peut-être là une possible explication aux fameuses apories des dialogues socratiques. Le combat cesse lorsque les combattants s'aperçoivent qu'au lieu de s'affronter ils se tournent le dos.

35La critique socratique de l'hédonisme se déroulera donc, en fait, comme un monologue et cela malgré son allure questionnante et les innombrables ναί, les innombrables φημί et les innombrables πῶς γὰρ οὔ d'un Calliclès hostilement retranché dans ses terres, et qui finit par déclarer à Socrate :

- 42 505 cd.

« Je ne m'inquiète aucunement de ce que tu peux dire et je ne t'ai répondu que pour faire plaisir à Gorgias... Si tu veux m'en croire, tu laisseras là cette discussion, ou tu la poursuivras avec un autre »42.

36A travers la démarche tortueuse, quelque peu tatillonne et ratiocinante de Socrate, émergent les points essentiels de son argumentation contre l'hédonisme.

- 43 499 d
- 44 500 c. Cette question a déjà été soulevée en 492 d, πῶς βιωτέον.

37Tout d'abord Socrate distingue parmi les plaisirs, ceux qui sont bons et se font remarquer par leur caractère d'utilité, et ceux qui sont mauvais, c'est-à-dire nuisibles. Par exemple, dans les plaisirs du boire et du manger, les bons plaisirs sont « ceux qui assurent au corps la santé, la force et les autres qualités physiques, et les mauvais ceux qui produisent l'effet contraire »43. Socrate précise ensuite sa pensée en établissant, comme dans le *Protagoras,* un rapport hiérarchique entre le bien et l'agréable, ce dernier ne devant être recherché que dans la mesure où il débouche sur le premier. En même temps, Socrate insiste sur la nécessité d'une technique, d'une science exacte, qui permette d'apprécier parmi les plaisirs ceux que l'on peut s'accorder et ceux que l'on doit se refuser et il souligne le sérieux du problème car en définitive il y va du genre de vie que nous devons adopter (ὅντινα χρῆ τρόπον ζῆν)44. Si nous recherchons par-dessus tout autre bien, le bien de l'âme, il s'agira de savoir en quoi il consiste. Pour Socrate, ce bien de l'âme, horizon de tous nos projets consiste dans l'instauration d'un ordre harmonieux qui assure à l'âme son équilibre dans la plénitude de sa santé. Cet ordre nécessite pour s'implanter et s'épanouir un régime d'austérité, une ascèse comparable à un traitement médical :

- 45 505 b.

« Aussi longtemps que l'âme est mauvaise, par ignorance, intempérance, injustice ou impiété, il faut la priver de ce qu'elle désire et ne lui laisser faire que ce qui peut la rendre meilleure »45.

- 46 506 c - 522 e.
- 47 Nous l'examinerons en étudiant l'attitude de Socrate en face de la mort.

38Il faut donc s'abstenir de tout ce qui pourrait favoriser les imperfections, les faiblesses, les défauts et les vices de l'âme. Nous touchons ici aux antipodes des positions de Calliclès. L'échelle des valeurs de Socrate s'établit en sens inverse de celle de son contradicteur. Tout ce que Calliclès a exalté, Socrate le renie et propose, à sa place, un difficile chemin de perfection sous le signe de l'ascèse morale et de l'ascèse intellectuelle. Ce chemin de perfection qui s'ouvre devant l'homme comme l'unique voie de salut, c'est la philosophie dans sa double dimension éthique et métaphysique. Toute cette partie du *Gorgias*46 qui précède et introduit le mythe eschatologique final47 se déroule comme une vaste profession de foi en la philosophie — une philosophie du bien —, seule susceptible de donner un sens à l'existence et à la mort.

- 48 512 c.

« La vie, sa durée plus ou moins longue ne méritent pas de préoccuper un homme vraiment homme ; au lieu de s'attacher à elle avec amour, il faut s'en remettre à la divinité du soin de régler ces choses, croire, comme disent les femmes, que personne n'échappe à sa destinée, puis, passant à la question suivante, chercher le moyen d'employer le mieux possible les jours que nous avons à vivre... (τίν'ἄν τρόπον τοῦτον ὅν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιῴη)48.

- 49 Cf. L. Robin : « Le problème moral apparaît à Platon comme le problème total de la philosophie. Pl (...)

39Ainsi se trouve une fois de plus signifié le problème central de la pensée socratique et platonicienne49 — problème qui situe cette pensée au niveau des philosophies de l'existence et non pas à celui des spéculations intellectuelles gratuites : le problème du *comment vivre.*

40Ayant donc examiné les deux principaux aspects de l'éthique socratique : la valorisation du spirituel sous la forme du souci de l'âme et la critique de l'hédonisme au nom d'une philosophie du bien, il nous reste à étudier, dans le même groupe de *Dialogues,* les éléments fondamentaux de l'ascèse intellectuelle, ce qui nous amènera à situer ce *bien,* entr'aperçu jusqu'à présent comme le τέλος de l'activité proprement humaine.

IV. L'ASCÈSE INTELLECTUELLE

- 50 Par ex. *Gorgias* 491 a : Calliclès : « Par tous les dieux, ce ne sont vraiment que cordonniers, fou (...)
- 51 Cf. *Gorgias* 490 e où Socrate évoque le paysan qui possède l'intelligence des choses de la terre : (...)
- 52 Cf. *Alcibiade* 107 ad.

41A plusieurs reprises, au cours de notre examen des positions morales de Socrate, nous avons vu s'introduire la nécessité d'une instance

intellectuelle seule capable d'orienter la conduite humaine vers les vraies valeurs. Nous avons vu que, par exemple, dans le *Protagoras* et le *Gorgias,* l'intelligence se présentait comme l'unique secours auquel nous puissions nous adresser pour distinguer les bons plaisirs et les mauvais, le grain et la paille. Cette entrée en scène de l'intelligence (φρόνησις) apparaît toujours étroitement solidaire d'une enquête sur l'efficacité, d'une recherche sur les techniques, d'un débat sur les moyens et les fins. Les allusions aux techniques artisanales, au savoir-faire du petit peuple ouvrier sont innombrables. Au grand scandale des Sophistes et autres brillants intellectuels aux yeux de qui l'intérêt porté au monde des travailleurs manuels est indigne d'un homme libre50, Socrate insiste avec prédilection sur l'habileté et sur la compétence du cordonnier, du foulon, du corroyeur, du forgeron, de l'architecte etc. Il attache la plus grande valeur à cette intelligence pratique, instrumentale, qui remplit infailliblement sa juste fonction : la réussite au niveau de la matière. Les analogies abondantes qu'il va puiser dans la vie des métiers, les circonstances du débat qui l'amènent à recourir au monde de la technique artisanale nous laissent clairement entendre que l'*homo faber* est déjà l'*homo sapiens.* Il y a une sagesse qui se pratique dans les échoppes et dans les champs, une emprise de la main humaine sur la matière, qui révèle déjà l'activité de l'esprit51. Il y a, par conséquent, une large zone d'expérience humaine où l'on peut faire appel à des compétences sérieuses, à coup sûr efficaces52. Si je désire faire bâtir, je m'adresserai à un architecte, si j'ai quelque doute sur une question d'orthographe, j'irai trouver un professeur de grammaire.

42Mais ce n'est pas de telles enquêtes que Socrate est en peine. Un autre souci l'anime, qui met en question l'homme total : comment vivre (πῶς βιωτέον) ? Quelle direction donner à l'existence ? Comment parvenir au bonheur auquel nous aspirons tous ? Et qu'est-cc que le bonheur ? Et qu'est-ce que l'homme ? Autour de la question centrale du *comment vivre* foisonne une multitude de questions qui l'élargissent et qui touchent à tous les problèmes de la morale personnelle, de l'éducation et de la vie politique puisqu'aussi bien l'homme concret ne peut être pensé hors de son milieu de vie : la cité, les groupes humains dans lesquels son existence se trouve insérée.

43Mais si la question du *comment vivre* nous préoccupe et si nous peinons à trouver en nous une réponse, à qui nous adresserons-nous ? Quel technicien honnête et compétent saura nous éclairer ? Si nous sommes soucieux de la formation morale de nos enfants, entre les mains de qui les remettrons-nous ? Médecins et pédotribes ont souci de leur corps, mais qui se préoccupe de la destinée de leur âme ?

- 53 *Apologie* 20 ab. Cf. A. de St Exupéry : « Quand il naît par mutation dans les jardins une rose nouv (...)

« Callias, si au lieu de deux fils, tu avais à élever deux poulains ou deux veaux, nous saurions fort bien à qui les confier et qui charger, moyennant salaire, de développer en eux tout ce que leur nature comporte. Nous

choisirions quelque dresseur de chevaux ou quelque fermier. Mais ce sont des hommes. A qui donc as-tu dessein de les confier ? Qui est habile à développer les qualités propres à l'homme et au citoyen ? Je suppose que tu y as réfléchi, puisque tu as des fils. Dis-moi, celui qu'il nous faut existe-t-il, oui ou non ? »53.

44A Socrate qui le questionne ainsi, Callias répond qu'un tel homme existe et que c'est le sophiste Événos de Paros, dont les leçons ne coûtent pas moins de cinq mines.

- 54 Cf. *Protagoras* 310 ae.
- 55 *Gorgias* 461 e.

45On comprend dès lors l'insistance avec laquelle Socrate va enquêter auprès des Sophistes. En effet, qui mieux qu'un professeur de sagesse saurait apporter une réponse pertinente à la question du *comment vivre* ? Le technicien de la morale est tout désigné, tous les regards sont tournés vers lui ; quand il arrive dans la ville, c'est une véritable fièvre qui s'empare des citoyens et les pousse à l'écouter54. Reste cependant à vérifier si la compétence que la foule prête aux Sophistes est bien fondée et si leur omniscience offre d'incontestables garanties d'authenticité. L'affaire est trop grave, la question du *comment vivre* trop essentielle pour qu'une enquête sérieuse ne soit pas menée. C'est ainsi que Socrate va rejoindre le cercle des admirateurs qui se forme autour de Protagoras, d'Hippias, de Gorgias. Mais il se présente non en auditeur passif prêt à se laisser envoûter par la magie des mots, en « ce lieu de la Grèce où la parole est la plus libre »55, mais en observateur attentif et en interlocuteur intrépide et insatiable. Quand le sophiste a fini son discours, Socrate questionne. Et les questions qu'il adresse à ces maîtres en morale visent d'emblée le point essentiel : qu'est-ce que la sagesse ? qu'est-ce que la vertu ? comment peut-on acquérir la vertu ? la vertu peut-elle s'enseigner ? Et c'est le même désir d'information précise et le même esprit de libre examen qui animent Socrate lorsqu'il s'en va questionner d'autres prétendus spécialistes des choses morales ; au général Lachès, il demande : qu'est-ce que le courage ? au prêtre Euthyphron : qu'est-ce que la piété ? au politicien Alcibiade : quel souci primordial doit guider l'homme d'État dans sa conduite des affaires publiques ? Il questionne Charmide, l'enfant modèle, sur la sagesse et Lysis, l'adolescent timide et affectueux, sur l'amitié. Chaque fois, donc, Socrate s'adresse à des gens qui ont — ou devraient avoir — l'expérience et la science de leur état. Et Socrate se trouve toujours dans la disponibilité d'esprit la plus accueillante à leurs raisons :

- 56 *Lachès* 184 e - 185 a. Nous soulignons l'expression très forte qui indique bien l'importance attach (...)

« Nous devons chercher d'abord s'il est quelqu'un d'entre nous qui soit compétent sur le sujet en discussion : s'il en est un, nous devons l'en croire, *fût-il seul de son avis,* et ne pas écouter les autres »56.

46Chaque fois, la question posée est la plus simple, la plus élémentaire, une de ces questions que posent les écoliers lorsqu'ils sont embarrassés : qu’est-ce que cela veut dire, la sagesse, la vertu, le bien, le bonheur ? Questions simplistes, en apparence ; il semble qu'il suffise pour y répondre de se référer à la tradition, ou à l'opinion des savants, ou au lexique. Mais ces questions ont tôt fait de se resserrer. Elles exercent sur l’esprit une emprise puissante témoignant de la radicale orientation de l'intelligence humaine vers la saisie de l'essence (τὸ τί ἐστὶν).

- 57 Cette orientation exclusive de la réflexion socratique vers les réalités morales est attestée par (...)
- 58 L'adjectif διαλεκτικός n'apparaît qu'à partir du *Phèdre* (276 e) où il est question de la τέχνη δια (...)

47Avant d'examiner quelques points des enquêtes de Socrate, insistons une dernière fois sur le fait qu’elles concernent toutes des réalités d'ordre moral57. Si le débat semble parfois s'attarder à de multiples problèmes apparus en chemin, il n'en continue pas moins de graviter autour de la question fondamentale du « comment vivre ? ». Cette question tend à s'élucider par l'analyse d'expériences morales, au terme de laquelle l'esprit (φρόνησις) appréhende une essence susceptible de s'exprimer dans une définition générale convenant à tous les cas particuliers : la définition du courage doit englober et éclairer toutes les expériences possibles du courage. Il en va de même pour les définitions de la justice, de la sagesse, de la piété etc. Cet acheminement de l'esprit vers la compréhension du général par-delà le particulier, cette réduction de la multiplicité des expériences à l'unité de l'essence constitue le processus dialectique. Mais si la dialectique est déjà mise en œuvre dans le dialogue socratique, sa technique n'est pas encore explicitée et ne fait pas l'objet d’une étude particulière, d'une réflexion théorique sur la connaissance58. Aussi nous ne l'étudierons pas ici sous son aspect épistémologique mais uniquement sous son aspect de discipline de la raison, en insistant sur les qualités d'âme qu'elle requiert. Nous constaterons alors que la dialectique représente une véritable ascèse intellectuelle, intimement liée, dans l'esprit de Platon, à l'ascèse morale. Pour mener à bien notre démonstration, nous partirons d'un problème qui apparaît au carrefour de la spéculation intellectuelle et morale, celui de la nature de la vertu.

- 59 Nous verrons un peu plus loin que la raison socratique ne craint pas d’avouer ses limites face à l (...)

48Le problème de la nature de la vertu procède d'un projet intellectuel typiquement socratique : celui de rechercher le fondement rationnel de la conduite humaine. Ce projet est sous-jacent à tous les *Dialogues Socratiques.* Il a la valeur d’une véritable direction de sens, toutes les questions posées par Socrate à ses interlocuteurs ayant pour horizon final de dégager l'essence intelligible d'un comportement, d'une attitude dans la vie, d'une expérience morale. En questionnant sur le τὸ τί ἐστίν de la sagesse, de la vertu en général ou de telle vertu particulière, Socrate

contraint la conscience à rendre compte d'elle-même d'une façon rationnelle, à renoncer aux faux-semblants de la vertu, à sa façade sociale et s’avouer, sans fard, pour ce qu'elle est. La façon socratique d’aborder l'existence morale a ceci de particulier qu'elle n'admet comme vraiment humaine, c'est-à-dire digne de l'homme, qu’une sagesse perméable à la raison, toute pénétrée de raison59. Socrate expose d'ailleurs très clairement sa conception de l'éthique lorsque, dans l'*Apologie,* il retrace pour ses juges les moments essentiels de sa vie spirituelle, la genèse de sa vocation philosophique.

- 60 *Apol.* 21 a.

49Tout a commencé pour Socrate avec la surprenante déclaration de la Pythie affirmant que nul n'était plus savant (σοφώτερος) que lui60, — parole étrange assurément dans le cas d'un homme tel que Socrate, qui n'avait jamais prétendu briller par son savoir. On comprend que, piqué par une curiosité très conforme à son besoin de lucidité, il ait cherché à vérifier l'exactitude de cette divine allégation et, en quelque sorte, à surprendre la messagère d'Apollon en flagrant délit de tromperie.

  - 61 *Apol.* 21 c.

« J'allai trouver un des hommes qui passaient pour savants, certain que je pourrais là, ou nulle part, contrôler l'oracle et ensuite lui dire nettement : voilà quelqu'un qui est plus savant que moi, et toi, tu m'as proclamé le plus savant »61.

- 62 Cf. *Apol.* 21 c-22 e.

50Poussé par sa volonté de comprendre, par son impérieux désir de satisfaire les exigences de son intelligence, Socrate va donc questionner tous les gens qui passent pour posséder une compétence certaine dans les matières de leur état. Il va, comme nous l'avons vu, s’enquérir auprès des artisans sur la valeur de leurs techniques. Les gens du métier lui paraîtront parfaitement compétents dans les limites étroites de leur profession mais, conscients et fiers de cette compétence, ils prétendront juger de toutes choses avec assurance et ils rejoindront ainsi toute la masse des intellectuels, des poètes, des sophistes et des hommes d'État incapables de s'expliquer clairement sur les objets de leurs activités et de justifier rationnellement les jugements qu'ils portent sur le monde62.

51Finalement, Socrate comprend que la science dont parlait le dieu et qui l'élève au-dessus de tous les hommes consiste dans la conscience de son ignorance.

- 63 *Apol.* 23 b.

52Alors que les prétendus savants croient savoir et ne savent rien, en définitive, Socrate a sur eux la supériorité de savoir qu'il ne sait rien63.

- 64 On pourrait relever l'analogie entre l'ignorance socratique et le doute cartésien. Dans les deux c (...)

53Or cet aveu d'ignorance n'est ni une solution de facilité ni une invitation à une paresse fataliste. Il apparaît dans le développement spirituel de Socrate comme un élément extrêmement dynamique64. C'est conscient de son ignorance, conscient de ce qu'il a tout à apprendre que Socrate va désormais orienter toutes ses enquêtes vers des problèmes éthiques. Et c'est parce qu'il est lui-même vide de tous les préjugés de la mauvaise foi qu'il pourra faire saillir ces préjugés chez ses interlocuteurs, grâce à cet incomparable instrument d'investigation psychologique que constitue la maïeutique.

- 65 *Apol.* 20 cd
- 66 En ce sens, les explorations linguistiques des surréalistes, de Joyce et de Beckett vont bien au-d (...)
- 67 A cet égard toute la discussion de Socrate et de Calliclès est particulièrement signifiante. Calli (...)

54Enfin cette prise de conscience de soi comme conscience de sa propre ignorance est l'application que Socrate fait à lui-même du précepte delphique : *connais-toi toi même* (γνῶθι σεαυτόν), ce précepte ne faisant que formuler au mieux l'aspect le plus fondamental de cette science humaine, rien qu'humaine (ἀνθρωπίνη σοφία) dont Socrate nous laisse entendre, sans orgueil, qu'elle a fait de lui un être exceptionnel et pour cela même, voué à l'incompréhension et finalement à la persécution65. Cette connaissance de soi ne doit pas être comprise comme l'intuition d'un *Moi* ineffable, dont la transcendance acculerait le langage à un silence démesurément extatique, tout au moins à un balbutiement incohérent66. Se connaître soi-même, pour un homme comme Socrate avant tout soucieux d'efficience pratique, c'est prendre conscience de ses possibilités, c'est projeter la lumière de la raison dans la grouillante anarchie des désirs, c'est introduire au niveau des impulsions de l'instinct, au niveau d'une mentalité éduquée dans une ambiance sociale nécessairement déformante, l'ordre et l'harmonie qui n'appartiennent qu'à l'esprit67. Dès lors, on comprend que la connaissance de soi commande l'amélioration de soi-même. Connaissance de soi et perfectionnement moral sont les deux aspects d'une même activité spirituelle : la rationalisation de la conduite.

55L'importance du γνῶθι σεαυτόν sur le plan de la morale pratique est mis en lumière dans l'*Alcibiade :*

- 68 *Alcibiade* 128 e - 129 a. Cf. *Charmide* 173 a - 174 d où Socrate montre que notre bien et notre bonh (...)

« L'art de se rendre soi-même meilleur, pourrions-nous le connaître sans savoir ce que nous sommes ? En nous connaissant, nous pourrions connaître la manière de prendre soin de nous-mêmes ; sans cela nous ne le pouvons pas »68.

- 69 Au chapitre suivant, nous insisterons, dans l'esprit du *Phédon,* sur la dualité de la nature humain (...)
- 70 Cf. la discussion du *Gorgias* sur l'utilité et l'inutilité des plaisirs (499 b *sq.*).
- 71 Cf. *Gorgias* 505 b.

56En même temps qu'elle nous éclaire sur notre nature69, la connaissance de soi nous renseigne sur notre devoir. Ainsi, le discernement, tout intellectuel, des différentes sortes de plaisirs nous signifie, immédiatement, le genre de plaisirs auxquels nous devons nous attacher ; plaisirs utiles dans l'épanouissement harmonieux du corps et de l'âme70. C'est le même discernement qui nous amènera à préférer le bien (c'est-à-dire l'utile par excellence) à l'agréable et qui, si c'est nécessaire, nous imposera un régime moral en rapport avec la santé de notre âme71.

- 72 V. Delbos : *Figures et doctrines de Philosophes. Socrate.* Paris, Plon, 1918 (rééd. 1938, p. 16).

57Or cette connaissance de soi ne peut être un quelconque empirisme psychologique, une appréciation approximative de notre tempérament, de notre caractère et des principaux éléments de notre personnalité. Pour posséder l'efficacité que nous venons de souligner, cette connaissance doit être une véritable science (ἐπιστήμη). Comme science de la conscience, elle doit en épouser l'intériorité, c'est-à-dire nous renvoyer exclusivement à nous-mêmes, nous recueillir ; et, comme science comparable à toute autre science, elle doit porter sur un objet tout à fait général et universel, *l'homme en tant qu'homme.* Autrement dit, elle s'applique à dégager la dimension d'universalité propre à chaque conscience particulière. C'est un aspect de la réflexion socratique sur lequel Victor Delbos a fort justement insisté : « Connais-toi toi-même, cela veut dire : renonce à chercher hors de toi, à apprendre par des moyens extérieurs ce que tu es réellement et ce qu'il te convient de faire ; reviens à toi, non pas certes pour te complaire en tes opinions et dispositions individuelles, mais pour découvrir en toi, par la réflexion, ce qu'il y a de constant et d'universel, ce qui appartient à la nature humaine en général : et agis en accord avec ce type permanent et exemplaire d'humanité qui est ton véritable toi-même »72.

- 73 C'est surtout dans le *Criton* et dans l'*Apologie* qu'apparaît cette dimension de l'éthique socratiqu (...)
- 74 Georges Bastide : *Le moment historique de Socrate.* Paris, Alcan, 1939, p. 119-135.
- 75 *Protagoras :* « L'homme est la mesure de toutes choses ». Sur le nominalisme de Gorgias, cf. Sextus (...)

58En aucun cas, l'ἀνθρωπίνη σοφία ne constitue une connaissance dogmatique, une anthropologie encyclopédique. Elle est réflexion de la conscience sur elle-même, recherche des conditions de l'action morale en vue du meilleur accomplissement de soi-même. Cette démarche de la

pensée est aussi éloignée des spéculations ontologiques et cosmologiques des grands Présocratiques que de l'empirisme opportuniste des Sophistes, orienté vers le succès dans l'immédiat. Socrate est soucieux de valeurs authentiques, c'est-à-dire conformes à la nature rationnelle de l'homme et à la supériorité de l'esprit sur le corps, — valeurs susceptibles de s'incarner dans une éthique de la fidélité à soi-même73 poussée jusqu'au sacrifice suprême. S'il refuse, selon l'idée développée par M. Bastide74 de suivre l'*orgueilleuse raison* dans sa prétention à une connaissance universelle, Socrate réhabilite, contre le relativisme moral d'un Protagoras ou le nominalisme d'un Gorgias75, la *droite raison* comme une référence permanente au sein de l'existence morale.

59En effet, notre conduite personnelle au milieu du monde, les engagements (dans le domaine de la vie familiale, professionnelle, politique) qui nous situent au cœur d'un complexe de relations humaines, toute la vie morale en définitive fait appel à notre pouvoir de discernement, à notre capacité de réflexion, bref, à notre intelligence. C'est en ce sens-là que Socrate peut soutenir que la vertu est un savoir. L'apprentissage de la vertu se confond avec l'apprentissage de la connaissance de soi car il est inévitable que la découverte des exigences de notre nature spirituelle retentisse immédiatement sur l'orientation de notre vie morale. C'est ce que Socrate laisse clairement entrevoir à Alcibiade :

- 76 *Alcibiade* 133 c.

« Se connaître soi-même, n'est-ce pas ce que nous sommes convenus d'appeler sagesse morale (σωφροσύνη) ?... Sans cette connaissance de nous-mêmes, sans celte sagesse, pourrions-nous savoir ce qu'il y a de bon ou de mauvais ? »76.

- 77 134 c : « Il te faut acquérir toi-même de la vertu, et c'est aussi le devoir de quiconque veut gou (...)

60Et toute la suite de l'entretien tend à prouver à Alcibiade la nécessité où il se trouve, en tant qu'aspirant à la carrière politique, de suivre la voie étroite de la justice, de la vertu. A partir du moment où il a pris conscience de lui-même, il ne peut faire autrement que se prendre en main, travailler à s'améliorer, à faire régner en lui la justice, condition indispensable pour qu'il la fasse régner à son tour dans la cité dont il sera le maître77, car il y a correspondance étroite, ouverture, entre l'homme et le monde, et l'homme ne peut nourrir son action au milieu du monde que de ce qu'il possède réellement. L'échec de la politique athénienne, comme de toute politique, découle de la prétention des hommes d'État à implanter la justice à l'extérieur d'eux-mêmes alors qu'ils n'ont cherché à la faire régner en eux.

- 78 130 c.

61« L'homme, c'est l'âme », dit encore Socrate78. Et seule la connaissance de l'âme peut assurer son épanouissement, son véritable bonheur.

62L'affirmation socratique identifiant science et vertu heurte la façon commune de penser — et cela pas seulement chez les contemporains de Socrate. La conscience populaire marque une certaine méfiance à l'égard des intellectuels, qu'elle assimile plus ou moins à des illuminés, privés de contacts réels avec la vie concrète. Elle ne parvient pas d'elle-même à l'idée que des vertus telles que l'honnêteté, le courage, le dévouement à autrui puissent procéder d'une connaissance spéciale, différente de la connaissance des choses et des situations. Il semble à cette conscience populaire que la vertu consiste uniquement dans une pratique, dans la répétition, tout au long de l'existence, de certaines attitudes concrètes : la philanthropie consistera à s'adonner à des œuvres charitables, la piété à assister assidûment aux offices religieux etc. comme si la vertu était un simple phénomène en quelque sorte extérieur à l'homme. C'est que la conscience populaire est prisonnière de situations concrètes, assumées dans l'espace de l'action où elle se trouve continuellement sollicitée et engagée.

63Cette impuissance à s'évader du présent vécu pour entrer dans une analyse des notions générales est tout à fait manifeste chez les interlocuteurs populaires de Socrate, un Lachès, un Ménon, un Euthyphron, un Charmide, un Lysis. A la question socratique concernant le *quoi* de la vertu qu'ils sont censés pratiquer, ils ne savent répondre que par des exemples singuliers :

- 79 *Lachès* 190 e

Socrate : « Essaie de répondre à ma question : qu'est-ce que le courage ? »
Lachès : « Par Zeus, Socrate, la réponse n'est pas difficile : quand un soldat reste à son poste et tient ferme contre l'ennemi, au lieu de fuir, sache que cet homme est un brave »79.

64Réponse martiale assurément, bien digne d'un commandant des hoplites, mais qui est bien loin d'épuiser toutes les formes possibles du courage.

- 80 *Euthyphron* 5 de.

Socrate : « Dis-moi donc comment tu définis ce qui est pieux et ce qui est impie ».
Euthyphron : « Ce qui est pieux, je dis que c'est ce que je suis en train de faire. Qu'il s'agisse de meurtre ou de vol sacrilège ou d'un acte quelconque du même genre, la piété consiste à poursuivre le coupable, père, mère ou tout autre, n'importe ; ne pas le poursuivre, voilà l'impiété »80.

65Même impossibilité de s'élever à une conception générale de la piété, du rapport intime et du rapport collectif de l'homme avec les dieux. Mais en outre, la réponse d'Euthyphron manifeste un fanatisme qui laisse entendre à quel point la conscience religieuse de ce prêtre est privée des lumières de la réflexion et de l'intelligence.

66Ménon, homme cultivé, élève du rhéteur et sophiste Gorgias, montre apparemment plus d'intelligence lorsque, questionné par Socrate sur la nature de la vertu, il insiste sur la multiplicité des formes de la vertu : la vertu ne se présente pas, en effet, de la même façon chez l'homme et chez la femme, chez l'enfant et chez le vieillard, chez l'esclave et chez l'homme libre. Mais Ménon fait preuve de la même impuissance d'esprit que Lachès et Euthyphron dès qu'il s'agit de saisir le centre de perspective à partir duquel toutes ces formes particulières de la vertu rentreraient dans leur fondamentale unité.

- 81 Application de cette méthode aux mathématiques : *Ménon* 74 de.

67Ce centre de perspective, cette essence de la vertu, est bien loin d'être immédiatement donné à la conscience. Ce n'est pas une évidence qui s'impose au niveau de l'expérience commune. L'essence de la vertu ne se dévoile qu'au terme d'un processus intellectuel visant à rapporter le genre à l'espèce, le prédicat au sujet, les cas particuliers à la loi générale. Socrate fournit à Ménon un excellent exemple de cette méthode lorsqu'il lui révèle la technique de l'implication qui permet d'inclure dans l'espèce (vertu) les différents genres (vertu de l'homme, vertu de la femme) sans que ceux-ci se confondent les uns avec les autres81.

- 82 Pour rester dans le monde d'images propres à l'art maïeutique, on peut dire que l'aporie est une s (...)
- 83 En dehors de cette rationalisation, la conduite morale ne s'inspire de la vérité que par hasard et (...)

68La dialectique mise en jeu dans la maïeutique nous conduit donc à un approfondissement intellectuel de la vertu. En élevant l'esprit jusqu'à l'intuition du concept82 la dialectique dégage la vertu du monde de réalités empiriques où la conscience populaire la tenait étroitement rivée ; elle se rationalise, elle entre dans un réseau de relations logiques qui permettent, au plein sens du terme, de la penser83.

- 84 *Gorgias* 468 b et 499 c - 500 a.
- 85 C'est ce qui se dégage du débat sur la possibilité d'un enseignement de la vertu, dans le *Protagor* (...)
- 86 Cf. *Ménon* 93 c *sq.*

69Aussi pouvons-nous dire que l'assimilation de la vertu à la science recèle une double signification : d'une part, la vertu est science parce qu'elle ne fait qu'exprimer, dans le domaine de l'action, la connaissance de soi, c'est-à-dire en définitive, la connaissance du bien et du mal (le bien étant ce qui convient à notre nature spirituelle, le mal, ce qui lui est

nuisible)84 ; d'autre part, la vertu est science en tant qu'objet de la pensée dialectique, et dès lors elle est formulable dans un langage parfaitement clair à la raison, ce qui fonde sa dimension psychologique85. C'est seulement dans un projet général de rationalisation des données morales par la dialectique que la vertu peut être enseignée ; tant que nous en restons au stade empirique de la conscience populaire, la vertu ne peut s'enseigner. Périclès, et avec lui beaucoup d'honnêtes gens, n'ont pu développer chez leurs enfants le goût de la vertu, faute d'avoir compris que l'éducation morale devait être, essentiellement, une éducation intellectuelle86. Cependant, même lorsqu'il valorise ainsi la raison humaine jusqu'à en faire le fondement authentique de l'expérience morale, Socrate demeure profondément conscient des limites de la φρόνησις. De toute son âme, de toute l'intimité de sa conscience, il sent que l'individu ne suffit pas à réaliser par ses propres forces, par ses propres lumières un idéal de vie conforme aux exigences de sa nature rationnelle :

- 87 *Alcibiade* 135 d. Cf. *Ménon* 100 b. « La vertu nous semble être chez ceux où elle se montre, le résu (...)

Alcibiade : « Je me libérerai, si tu le veux, Socrate.
Socrate : Ce n'est pas ce qu'il faut dire, Alcibiade.
Alcibiade : Eh ! que dois-je donc dire ?
Socrate : Si le dieu le veut »87.

- 88 La connaissance étant réminiscence (*Ménon* 81 ad) relève en son fondement d'une expérience religieu (...)

70Ainsi, au fondement du progrès moral comme au fondement de la connaissance88, c'est le divin que nous rencontrons. L'effort vers la connaissance et l'effort vers la perfection, dans leur intime connexion, n'ont chance d'aboutir que s'ils sont soutenus par la pensée de Dieu. Tel est l'horizon mystique où nous conduit la volonté socratique de lucidité. L'innocence du γνῶθι σεαυτόν s'ouvre sur la transcendance divine ; la conscience découvre ses assises éternelles.

- 89 Cf. *Protagoras* 351 b - 357 e. Socrate qui part de l'expérience pour s'élever aux notions générales (...)
- 90 C'est ainsi que dans l'*Apologie* (30 c) Socrate soutient qu'en condamnant un innocent les juges se (...)
- 91 *Apologie.* 40 ac.

71Enfin, si la raison est le véritable moteur de l'existence morale, si la vertu est science, si elle est l'acte intellectuel par lequel nous discernons l'utile (pour l'âme) du nuisible, le bien du mal, on est forcé d'admettre avec Socrate que *nul n'est méchant volontairement*89. Personne en effet ne peut consciemment refuser d'être heureux. Or le plus haut bonheur de l'homme consiste en une existence vertueuse, selon la droite raison. C'est la même expression qui chez Socrate désigne la vie heureuse et la vie vertueuse. Nous parvenons ainsi à une triple équivalence : science =

vertu = bonheur. A l'inverse, il y a équivalence du mal avec l'ignorance et cette équivalence constitue le seul véritable malheur de l'homme. Celui qui fait le mal l'accomplit par aveuglement et il est plus à plaindre qu'à blâmer, car il est authentiquement malheureux. C'est ici que prend tout son sens l'affirmation de Socrate, qu'il vaut mieux souffrir de l'injustice d'autrui que de la commettre soi-même90, car au sein de cette souffrance persiste, chez le juste, la conscience d'un accord intime avec la vérité, le sentiment de vivre en accord avec soi-même et avec Dieu. Dans le cas particulier de Socrate, cette entente de l'âme avec Dieu sur le choix de la destinée s'exprime dans le silence approbateur du δαίμων lors du procès91, — silence qui prend au moment de la condamnation à mort la valeur d'une consécration et s'impose à nous comme le signe infaillible de la plus haute perfection atteinte par l'homme antique.

- 92 V. Delbos, *op. cit.,* p. 20.

72L'assimilation du bonheur à la vertu opérée par Socrate, retenue et développée par Platon nous apparaît en effet aujourd'hui comme une constante de la sagesse grecque, comme la fine fleur de la réflexion morale dans l'antiquité. C'est ce que Victor Delbos a si justement noté lorsqu'il écrit, de Socrate : « Il posa... un principe qui fut reçu pour indiscutable par toutes les morales de l'Antiquité, y compris la morale stoïcienne, et par bon nombre de morales modernes. Dans ces diverses philosophies, assurément la notion du bonheur varie selon la hauteur à laquelle elles placent la vertu ; mais elles admettent toujours en commun ceci, que la fin suprême de notre activité morale, que le *souverain bien* répond à un désir d'être heureux qui est implanté au plus profond de notre nature et qui, comme premier moteur de nos démarches, préexiste à toute délibération et à tout choix »92.

- 93 Sur l'opposition entre la conception socratique du mal (ignorance) et la conception chrétienne du (...)
- 94 Cf. *Euthydème* 283 a : σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν. Le verbe ἀσκεῖν et le substantif ἄσκησις désign (...)

73Au terme de notre analyse du fondement intellectuel de l'existence morale, nous saisissons toute la portée de l'ascèse intellectuelle : elle est l'instrument le plus important du perfectionnement moral. Si, en effet, le mal se ramène à l'ignorance93, l'effort pour réduire cette ignorance trouve immédiatement son incidence sur le plan de l'engagement moral. L'éducation morale consiste dès lors à s'exercer (ἀσκεῖν)94 à la dialectique, à s'abstraire des situations concrètes et des impressions sensibles par lesquelles l'âme se lie à un présent qui l'asservit et l'étouffe. L'éducation (tout à la fois intellectuelle et morale) vise à orienter l'intelligence vers l'essentiel, vers l'éternel, vers ce qui, seul, demeure comme fondement et comme terme final de l'activité spirituelle. En ce sens, elle tend à assurer le bonheur authentique de l'homme dans l'épanouissement de ce qui le situe en tant qu'homme, c'est-à-dire son âme.

74L'ascèse intellectuelle est d'ailleurs englobée dans tout un climat moral sans lequel elle ne pourrait s'exercer. La dialectique exige d'indispensables qualités d'âme : la probité, la persévérance, l'humilité, la prudence et, comme nous l'avons vu. la foi en Dieu. On pourrait donc

Notes

1 Cf. Buytendijk : *Phénoménologie de la Rencontre* (Paris, 1953). Nous sommes forcément contraints de juger rétrospectivement de cette rencontre et de cette vocation, prisonniers que nous sommes de notre situation dans l'histoire. Nous ne pouvons échapper à notre *aujourd'hui,* c'est-à-dire au centre de références à partir duquel nous questionnons le passé. Ce passé nous le surplombons. Nous en avons une vision synthétique qui l'engrène dans tout un réseau de causes et d'effets, de tenants et d'aboutissants. Le passé ainsi décanté et mis en ordre par l'histoire n'est plus qu'un squelette Il a perdu toute sa chair, c'est-à-dire toute l'épaisseur émotionnelle et la dimension d'incertitude et d'attente qui le caractérisaient lorsqu'il était vécu comme présent par les acteurs de l'histoire. Ainsi nous ne saurons jamais comment fut vécue la rencontre de Socrate et de Platon ni comment ces deux hommes se *reconnurent.*

2 Cf. p. ex. Brochant : « *La Morale de Platon* » dans *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne,* rééd. Paris, Vrin, 1954.

3 Marsile Ficin : *Commentaire sur le* « *Banquet* » *de Platon* (VIIe Discours, chap. 2). Coll. Budé, 1956.

4 *Théétète* 176 b

5 *Apologie* 29 de.

6 Gorgias ne se vantait-il pas de ne jamais rester sans réponse, quelle que fût la question qu'on lui posât ? (*Gorgia.s* 448 a).

7 *Apol.* 30 a.

8 C'est l'idée qui se dégage de toute l'argumentation du *Criton.* Commettre l'injustice, c'est toujours faire du tort aux autres, surtout à ceux qui en profitent. Cf. *Gorgias* où, à plusieurs reprises (469 c, 472 d), Socrate soutient qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre

9 *Alc.* 134 c - 135 e

10 *Alc.* 134 c.

11 *Apol.* 30 e.

12 *Banquet* 215 d - 216 c

13 *Alc.* 129 e.

14 *Charmide* 154 de.

15 L'origine divine de la parole transmise par Socrate en garantit l'exceptionnelle importance. La supériorité de l’âme sur le corps relève finalement de la foi en la parole divine. De même, dans le *Banquet,* toute la théorie platonicienne de l'amour repose sur une révélation divine. Chez Platon (comme chez Socrate) le rationalisme est perpétuellement dépassé par la foi religieuse et par le recours aux mythes. Ce n'est pas nous qui nous indignerons, à la façon de Brunschwicg, de la dualité persistante, chez Platon, de la réflexion philosophique et de la tradition mythologique. (Cf. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Introduction. 2° éd. Paris, P.U.F., 1952).

16 *Charmide* 156 - 157 a.

17 Ici nous nous trouvons en présence de ce que Médard Boss considère comme une des intuitions les plus remarquables de la science biologique grecque, lorsqu'il écrit : « L'homme antique considérait les choses, les plantes, les animaux et les hommes tels qu'ils surgissaient du fond de l'Etre. C'est pourquoi les Grecs voyaient en toutes choses le phénomène, l'apparition, la présence ». Cette vision foncièrement phénoménale, où le dynamisme vitaliste l'emporte toujours sur le mécanisme disparaît quand la culture se déplace de la Grèce vers Rome. Chez les Grecs, le dynamisme créateur s'épanouissait dans 1'ἔργον. Ce concept se fige et se dénature dans sa transcription latine en *opus,* résultat d'une action pénible, déjà mécanisée. (Cf. Boss : *Introduction à la médecine psychosomatique,* Paris, P.U.F 1959, p. 6 et 7). La ψυχή dont parle Socrate dans le passage cité du *Charmide* est directement appréhendée à travers l'apparence du corps. Elle participe à l'unité phénoménale de la vision grecque de l'homme : le malaise du corps laisse lire le malaise de l'âme.

18 A. Rey : *L'Apogée de la Science Technique Grecque* (Paris, A. Michel, 1946, p. 131 *sq*).

19 Le mot Κόσμος désigne, indissociablement le bon ordre et l'univers. L'univers qui s'ouvre à la raison (Κοσμος *νοητός*) est exactement le contraire du Chaos. En soi, le Chaos est impensable, inintelligible. Il cesse d'être Chaos dès qu’il devient objet de pensée. Ainsi le Grec, à la différence du primitif ou du barbare, ne perd pas pied dans le monde. Il ne se laisse pas déborder par la mouvance phénoménale du monde. Il objective. Il donne forme à l'informe : il prête aux éléments naturels divinisés la forme de son corps et de son âme. Comme les colons qui, débarquant sur une terre nouvelle commencent par tracer le cercle délimitant l'espace à l'intérieur duquel ils entendent édifier leur Cité, le Grec entoure son esprit du cercle magique de ses figurations. Alors il

peut dresser un front serein dans un monde exorcisé (pas totalement) par la raison. Cf. le chapitre de Worringer sur « l'homme classique », dans l'*Art Gothique,* Paris, Gallimard, 1941, p. 30-36.

20 *Rép.* 403 d.

21 462 c.

22 465 ab.

23 356 d

24 356 e

25 356 d. Cf. Moreau : *La construction de ¡'Idéalisme Platonicien,* Paris. Boivin, 1939, p. 67-68.

26 J. Moreau, *op. cit.,* p. 138.

27 *Gorgias* 483 bc. Ce thème est développé par Nietzche dans la 1ère partie de la *Généalogie de la Morale.* Tout ce que l'homme supérieur estime bon (la guerre, l’aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques) l'homme inférieur, *l'homme du ressentiment,* l'estime mauvais. La morale des esclaves est essentiellement négatrice de valeurs vitales. « Tandis que toute morale aristocratique naît d’une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un *non* à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est différent d'elle, à ce qui est son *non-moi.* Et ce non est son acte créateur ». *Généalogie,* trad. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, p. 50. Les limites de l'analogie entre l'hédonisme de Calliclès et la morale nietzschéenne du surhomme ont été précisées par Lachièze-Rey qui insiste sur l'ascétisme mystique et créateur de Zarathoustra. (Cf. R.M.M, 1956, nº 1)

28 *Gorgias* 485 ae.

29 487 d

30 491 e - 492 c.

31 492 bc.

32 492 c.

33 471 a *sq.*

34 479 ac.

35 469 c.

36 472 d. Cf. également lettre VII. 335 a

37 480 cd.

38 *Gorgias* 478 d.

39 Tonneau des Danaïdes ou rocher de Sisyphe, les images de l'absurdité de la condition humaine, si frappantes soient-elles, ne suffisent pas à chasser du cœur de l'homme son intime sentiment du non-sens de toute existence. Elles éveillent plutôt et attirent sa secrète sympathie, la connivence taciturne de la victime avec son bourreau.

40 *Gorgias* 494 ab. Cf. Pascal : « Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire... dès qu'elle arrive, on en est saoul » (*Pensées,* 135, éd. Brunschwicg).

41 Cf. 513 : Calliclès : « Il me semble, je ne sais pourquoi, que tu as raison, Socrate, mais je suis comme les autres, je ne me sens pas tout à fait convaincu ».

42 505 cd.

43 499 d

44 500 c. Cette question a déjà été soulevée en 492 d, πῶς βιωτέον.

45 505 b.

46 506 c - 522 e.

47 Nous l'examinerons en étudiant l'attitude de Socrate en face de la mort.

48 512 c.

49 Cf. L. Robin : « Le problème moral apparaît à Platon comme le problème total de la philosophie. Platon est, en effet, contrairement à ce qu'on croit souvent, beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie », *Platon,* Paris, Alcan, 1935, p. 254.

50 Par ex. *Gorgias* 491 a : Calliclès : « Par tous les dieux, ce ne sont vraiment que cordonniers, foulons, cuisiniers et médecins qui remplissent tes discours, comme si c'était de ces gens-là que nous parlions ! »

51 Cf. *Gorgias* 490 e où Socrate évoque le paysan qui possède l'intelligence des choses de la terre : γεωργικον ἄνδρα περὶ γην φρόνιμον et 503 d - 504 a où Socrate insiste sur l'ordre (τάξι) qui préside aux réalisations artisanales. En 512 c, Socrate esquissera un véritable panégyrique des artisans

52 Cf. *Alcibiade* 107 ad.

53 *Apologie* 20 ab. Cf. A. de St Exupéry : « Quand il naît par mutation dans les jardins une rose nouvelle, voilà tous les jardiniers qui s'émeuvent. On isole la rose, on cultive la rose, on la favorise. Mais il n'est point de jardinier pour les hommes », *Terre des Hommes,* Paris, Gallimard, 1939.

54 Cf. *Protagoras* 310 ae.

55 *Gorgias* 461 e.

56 *Lachès* 184 e - 185 a. Nous soulignons l'expression très forte qui indique bien l'importance attachée par Socrate à la compétence.

57 Cette orientation exclusive de la réflexion socratique vers les réalités morales est attestée par Aristote : « Socrate, dont les leçons portaient exclusivement sur les choses morales, et nullement sur la nature entière, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé le premier, la pensée sur les définitions », *Métaphysique,* I. 6 987 B. Trad. Tricot, Paris, Vrin, 2°éd. 1948.

58 L'adjectif διαλεκτικός n'apparaît qu'à partir du *Phèdre* (276 e) où il est question de la τέχνη διαλεκ - τικῆ comme art de persuasion fondé sur la science. En ce sens la dialectique est l'opposé de la rhétorique : la dialectique s'adresse à la raison, la rhétorique à l'affectivité, aux passions, à la partie irrationnelle de l'âme. — Dans les dialogues socratiques, le verbe διαλέγω signifie seulement discuter, débattre d'un sujet en commun, dialoguer. Mais c'est précisément de la réflexion sur la technique du dialogue, sur l'art de le conduire à sa fin, que se dégage le concept de dialectique. C'est à partir du *Cratyle* que s'instaure la réflexion sur le διαλέγεσθαι (cf. 390 c).

59 Nous verrons un peu plus loin que la raison socratique ne craint pas d'avouer ses limites face à la transcendance de la Raison Divine La vie exemplaire de Socrate n'est pas celle d'un libre-penseur rationaliste selon l'idéal de l'*Aufklärung* : elle est toute illuminée par l'expérience du divin.

60 *Apol.* 21 a.

61 *Apol.* 21 c.

62 Cf. *Apol.* 21 c-22 e.

63 *Apol.* 23 b.

64 On pourrait relever l'analogie entre l'ignorance socratique et le doute cartésien. Dans les deux cas il s'agit d'un point de départ, du premier temps d'une méthode de recherche de la vérité, d'un retour à la raison.

65 *Apol.* 20 cd

66 En ce sens, les explorations linguistiques des surréalistes, de Joyce et de Beckett vont bien au-delà des analyses bergsoniennes de la mouvance musicale du moi Ainsi dans le dernier chapitre d'*Ulysse,* c'est l'essence même de Molly Bloom qui s'exprime dans le dernier mot du roman : oui.

67 A cet égard toute la discussion de Socrate et de Calliclès est particulièrement signifiante. Calliclès est littéralement emporté par la violence aveugle de ses passions et de son vouloir-vivre. Socrate s'ingénie par l'application de la maïeutique à éclairer la raison de Calliclès en vue de réintroduire l'ordre et l'harmonie dans une nature titanique. — Cf. aussi dans le *Protagoras* (349 d - 351 b) la distinction entre le courage intelligent et l'audace aveugle qui n'est qu'une folie

68 *Alcibiade* 128 e - 129 a. Cf. *Charmide* 173 a - 174 d où Socrate montre que notre bien et notre bonheur dépendent de la science du bien et du mal, c'est-à-dire de la connaissance de nous-mêmes.

69 Au chapitre suivant, nous insisterons, dans l'esprit du *Phédon,* sur la dualité de la nature humaine.

70 Cf. la discussion du *Gorgias* sur l'utilité et l'inutilité des plaisirs (499 b *sq.*).

71 Cf. *Gorgias* 505 b.

72 V. Delbos : *Figures et doctrines de Philosophes. Socrate.* Paris, Plon, 1918 (rééd. 1938, p. 16).

73 C'est surtout dans le *Criton* et dans l'*Apologie* qu'apparaît cette dimension de l'éthique socratique.

74 Georges Bastide : *Le moment historique de Socrate.* Paris, Alcan, 1939, p. 119-135.

75 *Protagoras :* « L'homme est la mesure de toutes choses ». Sur le nominalisme de Gorgias, cf. Sextus Empincus : adv. math. 65-87. « Il est impossible, du fait qu'elle est donnée et qu'elle est, que la parole nous révèle ce qui est donné et ce qui est » (86).

76 *Alcibiade* 133 c.

77 134 c : « Il te faut acquérir toi-même de la vertu, et c'est aussi le devoir de quiconque veut gouverner et administrer non seulement sa propre personne et ses intérêts à lui, mais aussi sa ville et les intérêts publics ».

78 130 c.

79 *Lachès* 190 e

80 *Euthyphron* 5 de.

81 Application de cette méthode aux mathématiques : *Ménon* 74 de.

82 Pour rester dans le monde d'images propres à l'art maïeutique, on peut dire que l'aporie est une sorte d'avortement Le concept ne vient pas au jour, l'enfant n'est pas viable cf. *Théétète* 150 b - 151 d.

83 En dehors de cette rationalisation, la conduite morale ne s'inspire de la vérité que par hasard et d'une façon instable. Cf. *Ménon* 98 e : « Les opinions vraies sont de peu de valeur, tant qu'on ne les a pas enchaînées par un raisonnement de causalité ».

84 *Gorgias* 468 b et 499 c - 500 a.

85 C'est ce qui se dégage du débat sur la possibilité d'un enseignement de la vertu, dans le *Protagoras* (351 b - 361 d). Cette opinion sera discutée dans le *Ménon* où la vertu apparaît à Socrate comme une opinion vraie (εὐδοξία) plutôt que comme une science (ἐπιστήμη). Mais l'aporie finale du dialogue nous laisse assez penser que l'opinion vraie n'est qu'un fondement apparent, provisoire, insuffisant. Ce qui manque évidemment au *Ménon* pour fonder la vertu en science, c'est une métaphysique du Bien. Dans la *République* (Livre IV), Platon montrera, à partir de considérations psychologiques, que la justice ne peut constituer une science transmissible, puisqu'elle relève tout autant de la partie irrationnelle de l'âme que de sa partie rationnelle. « En d'autres termes, ce n'est pas en éclairant l'intelligence par des maximes ou des formules qu'on peut produire cette vertu. C'est par des habitudes ou des exercices c'est par la pratique seule qu'on peut la faire naître ou la développer ». Brochard, *La Morale de Platon,* in : *op. cit.,* p. 177.

86 Cf. *Ménon* 93 c *sq.*

87 *Alcibiade* 135 d. Cf. *Ménon* 100 b. « La vertu nous semble être chez ceux où elle se montre, le résultat d'une faveur divine (θεία μοῖρα) ». Brochard (*op. cit.*, p. 178) note que « Platon est toujours resté fidèle à cette théorie, *étrangère à l'enseignement de Socrate,* que la vertu suppose une première disposition ou un don qui ne vient ni de la nature ni de la pensée réfléchie, et qu'il attribue, en termes un peu vagues, au concours divin ». L'opinion de Brochard que nous avons tenu à souligner nous paraît contestable. Rien n'autorise à penser que le recours à la divinité comme ultime fondement de la perfection humaine ne soit pas une idée de Socrate puisqu'on la trouve clairement exprimée dans le passage cité de l'*Alcibiade,* dialogue de jeunesse de Platon.

88 La connaissance étant réminiscence (*Ménon* 81 ad) relève en son fondement d'une expérience religieuse mystique. Le thème de la réminiscence est explicitement rattaché par Socrate à un enseignement de caractère religieux et poétique. (L'inspiration poétique ayant d'ailleurs un caractère religieux qui dépasse la raison, cf. *Ion*).

89 Cf. *Protagoras* 351 b - 357 e. Socrate qui part de l'expérience pour s'élever aux notions générales établit un raisonnement dont les prémisses correspondent à notre conclusion : puisque nul n'est méchant volontairement, c'est que la vertu est une science.

90 C'est ainsi que dans l'*Apologie* (30 c) Socrate soutient qu'en condamnant un innocent les juges se font moralement tort à eux-mêmes. Cf. également *Criton* (49 c) : « Il ne faut ni répondre à l'injustice par l'injustice, ni faire du mal à personne, pas même à qui nous en aurait fait ».

91 *Apologie.* 40 ac.

92 V. Delbos, *op. cit.,* p. 20.

93 Sur l'opposition entre la conception socratique du mal (ignorance) et la conception chrétienne du péché (refus) cf. Kierkegaard : *Traité du Désespoir,* trad. Ferlov et Gateau, Pans, 1932, Livre IV. Chap. II.

94 Cf. *Euthydème* 283 a : σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν. Le verbe ἀσκεῖν et le substantif ἄσκησις désignent toutes sortes d'exercices impliquant l'effort, en particulier les exercices physiques du gymnaste et du militaire (cf. *Rép.* III. 404 a. *Lois* I. 625 d. VIII. 840 a). Ἀσκειν et ἄσκησις sont pris en un sens moral à partir du *Protagoras* et du *Gorgias.* C'est ainsi que Protagoras (*Protag.* 323 d) évoque les qualités acquises par l'exercice, par opposition aux qualités naturelles qui ne dépendent pas de nous. Dans la *République* (VII. 536 b), l'ἄσκησις est rapprochée de la μάθησις : elle est au σῶμα ce que la μάθησις est au νοῦς, ce qui revient à dire que l'exercice de la raison est une ascèse.

Première partie. De l'ascèse chrétienne à l'ascèse grecque

Troisième partie. L'ascétisme platonicien et ses limites (*Phédon - Phèdre - B...*

Acheter

Volume papier